

В. В. Золотухин

ЭДУАРД ФОН ГАРТМАН: НЕИЗВЕСТНЫЙ ШЕЛЛИНГИАНЕЦ

Статья посвящена вопросу глубинного концептуального родства метафизических систем Ф. Шеллинга и Э. фон Гартмана. Сопоставив их учения о самоосознании бессознательного абсолютного в человеке, о волящем и логическом начале в абсолютном, а также некоторые другие идеи, автор показывает, что ряд важных понятий и положений гартмановской философии бессознательного коренится в позднем философском творчестве Ф. Шеллинга. Это дает основание считать ее особой модификацией неощеллингианства и вписать философию Э. фон Гартмана в широкий круг систем, близкородственных немецкому спекулятивному идеализму. Библиогр. 16 назв.

Ключевые слова: Ф. Шеллинг, Э. фон Гартман, абсолютное, воля, представление, бессознательное, самосознание, дух.

V. V. Zolotukhin

EDUARD VON HARTMANN AS AN UNKNOWN SCHELLING'S FOLLOWER

This article is devoted to the problem of the deep conceptual kinship between the metaphysical systems of F. Schelling and E. v. Hartmann. The author compares their doctrines concerning self-realization of the unconscious absolute in mankind, the volitional and logical basis of the absolute, and some other ideas. On these grounds he discovers that a number of important concepts and ideas of von Hartmann's philosophy of the unconscious have their roots in Schelling's late philosophical works. This permits us to consider von Hartmann's thought as a particular modification of Neo-Schellingianism and inscribe it in the wide circle of systems close to German idealism. Refs 16.

Keywords: F. Schelling, E. v. Hartmann, absolute, will, representation, unconscious, self-consciousness, spirit.

В данной статье речь пойдет о двух крупных философах XIX в., которые связаны друг с другом значительно теснее, чем можно было бы подумать с первого взгляда. Ф. В. Й. Шеллинг (1775–1854) принадлежит к самым известным представителям немецкого идеализма.

Одной из важнейших черт шеллинговской философии является ее несистемность. В то время как Гегель воздвиг стройное теоретическое здание, Шеллинг постоянно переосмысливал и изменял свои взгляды, создавая талантливые, но концептуально недовершенные наброски. После 1809 г. Шеллинг почти перестал публиковаться, что в немалой степени было обусловлено поворотом в творчестве мыслителя: под влиянием Баадера он обратился к наследию Бёме. Несмотря на то что Шеллинг продолжал значительную общественную и преподавательскую деятельность, он утратил прежние лидерские позиции в германском философском мире, фактически уступив пальму безраздельного первенства Гегелю.

Ниже мы будем рассматривать шеллинговскую философию после выхода «Философских исследований о сущности человеческой свободы». В первой половине 1810-х годов Шеллинг вырабатывает теоретические основы последующей фило-

Золотухин Всеволод Валерьевич — кандидат философских наук, Южный федеральный университет, Российская Федерация, 344006, Ростов-на-Дону, ул. Большая Садовая, 105; vakis2011@gmail.com

Zolotukhin Vsevolod V. — PhD, Southern Federal University, 105, Bolshaya Sadovaya ul, Rostov-on-Don, 344006, Russian Federation; vakis2011@gmail.com.

© Санкт-Петербургский государственный университет, 2016

софии откровения, в которой он снова переосмысливает свои более ранние идеи. И если Шеллинг-натурфилософ вдохновлял и вел за собой ученых-естественников (Стеффенс, Окен и др.), то поздний Шеллинг-теософ активно повлиял на младших коллег-философов, создавших так называемый спекулятивный теизм (Фихте-мл., Вайссе, Ульрици и др.). Это закономерно. Удивительно же то, что Шеллинг не менее активно воздействовал на Эдуарда фон Гартмана — не теософа и не теиста, а создателя и провозвестника философии бессознательного. И воздействие это не ограничилось поверхностными сходствами. Как мы увидим, гартмановская метафизика буквально строится на шеллинговских идеях и принципах (о бессознательном фон Гартмана в отношении к Шеллингу см.: [1, S. 187 и далее]).

Хотя сегодня об Эдуарде фон Гартмане (1842–1906) знают только историки философии, в конце XIX в. он был очень популярным мыслителем. Сын прусского генерала, он начинал военную карьеру, которая оборвалась в его 22 года из-за травмы, полученной при падении с лошади. Осознав, что физические способности его ограничены, фон Гартман обратился к философии. Наиболее известным и резонансным произведением фон Гартмана стала «Философия бессознательного» (1868), еще при жизни мыслителя выдержавшая 11 изданий. Наш сопоставительный анализ будет опираться прежде всего на идеи этого фундаментального произведения, выражающего суть учения фон Гартмана.

Одной из ключевых идей Шеллинга является учение о самоосознании и самопознании через мир первоначально бессознательного абсолютного. Оно появляется уже в раннеидеалистический период его творчества в «Исследованиях в пояснение идеализма наукоучения» (1796/97), «Эпикурейском вероисповедании Гейнца Видерпорста» (1799) и «Системе трансцендентального идеализма» (1800). Признавая большую значимость раннеидеалистического наследия Шеллинга, мы все же будем обращать основное внимание на его позднее (созданное после «Исследований о сущности человеческой свободы») учение о божественном самосознании, поскольку именно к нему явственнее всего восходят гартмановские построения. Вместе с тем во введении к «Философии бессознательного» фон Гартман приводит несколько ярких цитат из «Системы трансцендентального идеализма» (1800), указывающих на бессознательность абсолютного Первоначала, что свидетельствует о его хорошем знакомстве и с более ранними работами Шеллинга [2, S. 17–18].

Учение это, впервые развернуто представленное в «Штутгартских частных лекциях» (1810), оперирует термином «das Unbewusste» («бессознательное»). Божественная жизнь, как и всякая другая, первоначально пребывает в бессознательном состоянии (Bewußtlosigkeit), в котором она оказывается лишенной различий полнотой всеединства. Бог есть тут «тихое размышление о Себе Самом без всякого выражения и откровения» [3, S. 432–433]. В этом свернутом состоянии он является абсолютным тождеством противоположностей. Весь же процесс творения мира, вся природа и человеческая история суть процесс божественного самоосознавания, становления божественной личности.

Начало его заключается в том, что Бог как бы отличает Себя от самого Себя, осуществляет самопротивопоставление. Тем самым он усматривает в Себе противоположности, «(частично) полагает самого Себя как первую потенцию, как бессознательное» [3, S. 434]. Единым и мгновенным актом в Боге высвечиваются бинарные оппозиции субъекта и объекта, идеального и реального.

Начало божественного самоосознавания приводит к оформлению в Боге низшего и высшего. И здесь Шеллинг удивительным образом предвосхищает фрейдовскую концепцию бессознательного. По его словам, Бог, как и любой человек, «исключает из себя и противопоставляет себе» свое темное и бессознательное начало, и делает он это для того, чтобы осознать бессознательное. Бессознательным Бога оказывается его природа, а божественное самоосознавание заключается в сотворении из природы чего-то подобного самому Богу как сознающему себя духу. Природа здесь — трон и материальный субстрат Бога.

В «Штутгартских частных лекциях» бессознательной божественной реальностью оказывается неоформленная материя. Процесс творения (самоосознавания) приостанавливается в пункте, в котором оформляемая материя обретает сознание, т.е. с созданием человека. Интересно, что при этом Шеллинг признает наличие и в человеке «колоссальной массы бессознательного».

Сознание и бессознательное соотносятся в Боге как сущее и чистое бытие, как субъект и предикат. Отделение сущего от бытия — собственной материальной стороны — в отношении человека характеризуется Шеллингом как высший моральный акт. Только тот, кто обособил себя от собственного бытия, способен вырваться за пределы своей самости и совершенствовать себя. Сращенность с собственным темным, косным, материальным началом делает невозможным саморазвитие. То же справедливо и в отношении Бога, если бы Он оставался в свернутом, бессознательном состоянии [3, S. 436].

В «Истории новейшей философии» (относящейся к середине 1830-х годов) Шеллинг, говоря о натурфилософии, дает последовательное, краткое и емкое описание своей поздней философской теологии.

Божественная реальность исторична и подвержена развитию. Начинается все с субъекта, «помысленного в его чистой субстанциальности», который в предшествовании бытию и актуальности «не является ничто, но подобен ничто» [4, S. 99]. Свернутый Бог есть субъект без объекта, но оставаться в таком состоянии он не может, и в нем возгорается воля к самообъективации, т.е. самопостижению (что вовсе не означает потерю субъектности). Это самопритяжение приводит к возникновению объективного, предметного бытия [4, S. 101]. Здесь закручивается интрига шеллинговской теогонии: Бог необходимо стремится постичь себя таким, каков он есть (свернутым абсолютным субъектом), но сделать этого Он не может, так как, постигая себя, он необходимо объективирует себя и разворачивается. Посему бытие, возникающее в результате этого действия, самим Богом ощущается как нечто «приобретенное и, следовательно, случайное». Это дает Богу возможность отличить бытие от себя и постичь себя как нечто внебытийное.

Отметим здесь два важных момента, посредством которых Шеллинг стремится сделать свою систему теистической: процесс, приводящий к возникновению мира, обретает случайную природу, а двигателем его оказывается воля.

Первым «нечто», усмотренным Богом в самообъективации, Шеллинг называет материю [4, S. 104], под которой он понимает не физическую реальность, а некое ее онтологическое основание. Порождение материи означает порождение соответствующего ей идеального начала, коим Шеллинг считает свет. Материя и свет обеспечивают наполнение пространства [4, S. 105]. Таким образом, природа есть начало теогонии.

Так обоснована натурфилософия — «лишь первая часть и основание всего» [4, S.107]. Второй частью философии оказывается философия духа — «субъекта или духа органической природы; духа жизни» [4, S.110], представляющего собой единство материи и света.

Появление человека — венец и цель развития жизни. Если более низшие живые существа относятся к бытию непосредственно, то человек может полностью охватить его своим чистым знанием, что означает преодоление относительной самостоятельности природы и подведение ее под форму существования духа [4, S.112]. Чистое знание бесконечно, полностью свободно и представляет собой отражение божественной реальности, заключенное, однако, в реальность человеческую, конечную.

В «Философии откровения» Шеллинг, пользуясь несколько другой лексикой («дух-в-себе», «дух-для-себя», «дух-при-себе»), описывает тот же процесс развертывания Бога, осознающего себя посредством мира и человека. Заметим, что первоначально божественная реальность лишена сознания, как, впрочем, и бытия. Это дает нам основание связывать сознание только с процессом разворачивания Бога, т.е. с процессом возникновения и существования мира. Субъект, находящийся за пределами всего мыслимого, может быть назван субъектом в немалой степени потому, что он генерирует волю, необходимо вырывающую его из замкнутости и создающую мир. Идея о божественной воле как первопричине его развертывания красной нитью проходит через всю шеллинговскую философию: еще в «Эпикурейском вероисповедании строптивого Гейнца» (1799) мыслитель говорил о «яростной борьбе за сознание», которую, объективируясь в мире, ведет дух [5, S.286].

Изложив шеллинговское учение о божественном самоосознании, обратимся к «Философии бессознательного». Это важнейший энциклопедический труд Эдуарда фон Гартмана, в котором феномен бессознательного подвергается тщательно анализу не только с биологической и психологической, но и с метафизической точки зрения. Если Шеллинг в первую очередь концентрируется на самоосознании абсолютного и упоминает о бессознательном сравнительно нечасто, то фон Гартман, напротив, сосредотачивается на бессознательном, отодвигая вопрос о его самоосознании на второй план.

Остановимся на ключевых характеристиках гартмановского учения о бессознательном. Сознание и бессознательное не связаны в опыте. Хотя бессознательное обнаруживается и проявляется в нашей сексуальности, языке, духовной жизни и т.д., для непосредственного опыта сознания оно — психическая причина существования нашего сознания — непроницаемо и недостижимо [2, S.474]. Сознание — продукт взаимодействия бессознательного с материальным носителем — нервной системой человеческого организма [2, S.475]. Если представить, что сознание — зеркало, то бессознательное будет его задней основой, а зеркало само себя не отражает. Апофатическое его описание напоминает нам о китайском Дао: бессознательное «ни большое, ни малое; ни здесь, ни там; ни в образе, ни в точке; ни где-либо, ни нигде» [2, S.477]. Пространство является производным от бессознательного.

Э.фон Гартман, на которого, помимо Шеллинга и Гегеля, сильно повлиял А.Шопенгауэр (о сходствах учения фон Гартмана с философией Шопенгауэра см.: [6, S.21–36]), конструирует единое бессознательное из двух столпов: шопенгауэровских воли и представления, причем последнее фон Гартман считает онтологи-

ческим началом, равноправным с волей. Это атрибуты одной субстанции — бессознательного. Следуя за Шеллингом в построении монизма, он считает идеальное представлением-в-себе, а реальное — представлением, которого возжелала воля [2, S. 693]. Существование материи фон Гартман не признает: она оказывается лишь системой атомных сил. Материальный же мир есть не что иное, как «неустойчивое, постоянно изменяющееся состояние равновесия между великим множеством пересекающихся действий воли» [2, S. 693]. Воля — активное начало, а не простое мечтание или хотение, она — «само действие». Мир ежемоментно творится волей (как мы видим, фон Гартман — сторонник учения о *creatio continua*).

В центре внимания философа находится космогоническое взаимодействие воли и представления. Представление, в отличие от воли, пассивно, «женственно», и без воли не существует. Воля, однако, также не может существовать без представления, ибо она должна быть волей к чему-то, а это «что-то» и есть представление. Фон Гартман выходит из порочного круга, утверждая со ссылкой на шеллинговскую «Философию мифологии» особое «пустое воление», которое пребывает где-то между потенциальностью и актуальностью [2, S. 696]. Оно отличается от воления определенного, имеющего конкретную цель. Для нас интересным оказывается следующее: целью пустого воления мыслитель полагает «самоосуществление в качестве формы, самоовладение, приход к бытию, или, что то же самое, — к волению, т. е. к самому себе» [2, S. 697]. При этом фон Гартман пользуется поздними шеллинговскими концептами, заменяя *Seinkönnende* («могущее быть») на *Wollenkönnende* («могущее волить»), и дословно повторяет еще раннеидеалистическую шеллинговскую формулировку: пустое воление есть «борение за бытие» [2, S. 697]. Он также прямо использует терминологию философии откровения, называя волю «могущим быть», а представление — «чистым бытием».

Это неутешимое и мучительное пустое воление воления, лишенное представления, может быть утишено лишь обретением последнего (заметим, что присущая пустому волению мучительная неутолимость обеспечивает возникновение сознания, которое, согласно гартмановской концепции, появляется только там, где воля не находит удовлетворения). Запомним слова фон Гартмана: это сознание, связанное с абсолютным неудовольствием, единственно может быть признано внемирным.

Таким образом, и воление, и представление обретают бытие после их соединения. Своим существованием мир обязан актуализации воли, усматривающей представление. Чтобы объяснить этот процесс, протекающий вне сознания, фон Гартман вводит понятие бессознательной мысли [2, S. 703]. Бессознательные мысли суть нечто наподобие платоновских идей, объединяемых наличием логического содержания, которое, по утверждению фон Гартмана, имплицитно предполагает наличие абсолютной цели. Такой логический ход исключает действительную безответность и темноту бессознательного, наделяя его апофатической позитивной характеристикой: «...его мышление полностью противопоставлено нашему субъективному, так, что, его следовало бы обозначить как “объективное мышление”, если бы это определение тоже не было исключительно односторонним и тем самым неверным» [2, S. 705]. Это — некий непредставимый и нехарактеризуемый нами объективный процесс, протекающий вне субъектности и рефлексии (ничто не мешает здесь понимать под бессознательным нечто сверх- или инаковосознательное, тем более что фон Гартман признает и обосновывает возможность сознания,

не обладающего самосознанием [2, S. 362–363]). Тем не менее действительные объект и субъект возникают лишь с сознанием, и термин «объективный» здесь явно метафоричен, иносказателен. Фон Гартман выступает против гегелевского соотношения понятия «дух» исключительно с сознанием и называет бессознательное духом. Бессознательное в данном контексте не должно пониматься только психологически, как отсутствие сознания, это важнейшая онтологическая категория, в ряде случаев концептуально заступающая на место божественного сверхсознания.

Итак, бытие происходит из единения в бессознательном двух начал: нелогического (воля, «так, что») и логического (представление, «то, что») [2, S. 719].

Коль скоро бессознательное есть субстанциальная основа всего, то что же тогда есть сознание? Этот вопрос фон Гартман также решает в онтологическом, а не в психологическом ключе. Говоря о сознании, мыслитель прежде всего дает его отрицательную характеристику. Вслед за немецкими идеалистами он отрицает тождество сознания и личности: сознание соотносится, в первую очередь, не с объектом в субъект-объектной дихотомии, а с представлением об объекте. Сутью сознания не являются ни способность воспоминания, ни способность сличения представлений. Кроме того, сознание невозможно без материального движения «мозговых вибраций» [2, S. 364]. Но, хотя материя является необходимым условием возникновения сознания, процесс его возникновения протекает все же в духе, и его следует рассматривать в контексте «прихода представления к своему предмету» [2, S. 365]. Материя (материальное движение) определяет лишь содержание того, что представляется. Сущность сознания фон Гартман видит в «отрыве представления от его материнской почвы, от воли к его осуществлению и противостоянии этой эмансипации со стороны воли» [2, S. 366]. То есть сознание есть обособление представления от воли, которому последняя сопротивляется: «...сознание — это остолебенение воли от мятежа против его ранее признанного господства; шумиха, созданная представлением-оккупантом в бессознательном» [2, S. 367]. Представление начинает существовать без воления.

Что это означает в более прикладном аспекте? Воля (активное, страстное, движущее начало бытия) стремится к достижению блаженства. Эдуард фон Гартман, однако, употребляет много усилий на то, чтобы показать: блаженство в мире недостижимо, он был и останется ареной скорбей и несчастий. Пессимизм фон Гартмана известен и в представлении не нуждается. Он коренится как в построениях позднего Шеллинга, так и в наследии Шопенгауэра. Бытие определенно телеологично, но конечная его цель не может заключаться ни в позитивном блаженстве, ни в свободе, ни в торжестве морали, ни в самом факте возникновения сознания [2, S. 664–666]. Но очевидно, что она связана с прогрессивным развитием живого, кульминирующим в человеческом сознании. Фон Гартман разделяет общую для немецких идеалистов идею о человеческом сознании как цели развития природы; свою аргументацию он подкрепляет ссылками на Шеллинга и Гегеля.

Конечной целью, согласно фон Гартману, является ситуация, когда логическое, ментальной природы представление, обособившееся от воли, останавливает слепой и бесцельный порыв воли. То есть человечество, освободив свое сознание от господства воли, должно угасить в себе стремление жить дальше и каким-то неведомым пока образом прийти к собственному постепенному самоуничтожению, вернув таким образом волю в изначальное бессознательное состояние [2, S. 675–681].

Это и будет исполнением «целей бессознательного». Данная концепция составляет специфику и «изюминку» гартмановской системы, и почти каждое историко-философское повествование уделяет ей особое внимание. Нас интересует несколько другое, а именно, имплицитно изложенное учение о самоосознании абсолютного (т.е. бессознательного). Данная теоретическая конструкция послужила основанием, на котором Эдуард фон Гартман выстроил свою метафизику бессознательного.

Системы Шеллинга и фон Гартмана отличаются очень многим: и терминологией, и контекстом, и, в большой степени, содержательным наполнением. Однако, как мы видим, ключевая идея прослеживается одна: бессознательное абсолютное осознает себя в мире и, в конечном счете — в человеке.

Многие философские концепции XIX в. наделены сходными чертами, однако мы неслучайно обратили внимание именно на шеллинговскую и гартмановскую философии. Дело в том, что фон Гартман сознает свое идейное и духовное родство с Шеллингом и создает свою систему, в немалой степени пользуясь наработками философии мифологии и откровения. В важной работе «Позитивная философия Шеллинга как единство гегелевской и шопенгауэровской» (1869) фон Гартман не только проводит интересное сравнение взглядов Шеллинга и Шопенгауэра, но и указывает на построения поздней шеллинговской философии, от которых отталкивался он сам.

Обратимся к тексту «Философии откровения», чтобы показать родство обеих метафизических концепций. Конечно, шеллинговская конструкция выстроена совершенно по-другому, чем гартмановская. Первая стремится быть теософией и высветить теогонический процесс, а вторая максимально сциентизируется. Соответственно, они говорят на разных понятийных языках и в несколько разных контекстах. Но, несмотря на это, между ними существует глубинная концептуальная общность, позволяющая уверенно увязывать обе системы на основании сходства основной идеи.

Шеллинговский дух усматривает в своей сущности возможность иного бытия, к ней не сводящегося [7, S. 278]. Таким бытием оказывается знание (т.е. знание Богом самого себя). Оно, первоначально скрытое, исходит из божественной реальности и вначале является отрицающим по отношению к божественному единству (иными словами, божественная раскрытость противопоставлена свернутости). Когда же самоосознание осуществляется, знание это оказывается рассудком (*Verstand*), т.е. логическое возникает только в процессе развертывания Бога. В свернутом же чисто потенциальном состоянии, в котором Бог является лишь «могущим быть», он может быть уподоблен не волящей, но могущей воле. Воля эта подобна ничто, ибо существует в некой, условно говоря, слабой потенциальной степени бытия, т.е., по сравнению с актуальным бытием, еще не существует [7, S. 213]. Отметим, что Шеллинг еще в «Мировых эпохах» полагает: «...сам Бог, в сущности, есть покоящаяся воля» [8, S. 258].

Но шеллинговский свернутый Бог заключает в себе не только волю как возможность бытия. Другой гранью его предбытия является «чисто сущее» — некий зародыш бытия, который существует в той же слабой потенциальной степени бытия, что и «могущее быть» [7, S. 211–212]. При этом чисто сущее, хотя и именуется волей, полностью лишено всякого воления. Обладая неким самозамкнутым бытием, оно пребывает в полной пассивности и отрешенности. Тем самым оно

оказывается еще дальше от актуального бытия, чем «могущая быть» воля, — ведь та стремится актуализироваться, а чисто сущее законсервировано в своем неподвижном специфическом домирном, но актуальном бытии [7, S. 213, 220–221].

Потенциальность могущего быть и актуальность чисто сущего односторонни и могут быть сняты только в своем диалектическом единстве, которое, в отличие от этих двух начал, одновременно может быть как актуальным, так и потенциальным. Шеллинг говорит здесь о начале, «действительно свободном быть и не быть» [7, S. 235]. Тем самым он обосновывает существование единого и целостного субстанциального духа, субъект-объекта, диалектически смонтированного из субъективного, активного начала — могущего быть, — и объективного, пассивного — чисто сущего [7, S. 232–233].

Очевидно, что к разворачиванию (самоосознанию) абсолютного и возникновению мира и у Шеллинга, и у фон Гартмана приводят два онтологически взаимосвязанных и взаимодействующих начала, скрытых в абсолютном, причем одно из них является активным, а другое — пассивным. Шеллинговским могущему быть и чисто сущему соответствуют гартмановские воля и представление (только фон Гартман субстанциально разводит их, а у Шеллинга и то, и другое — модифицированная воля). У обоих авторов божественная реальность динамична, хотя, естественно, такая динамичность, обретая внетемпоральный и вечный характер, противопоставляется земному времени. Также у обоих авторов волевое начало первично, а логическое, связанное с ним, — вторично. Оба начала при этом неотрывны друг от друга и составляют диалектическое единое целое (см. также: [9, S. 16]).

Объединяет Шеллинга с фон Гартманом и мировоззренческий пессимизм. Если у фон Гартмана он стал «визитной карточкой», то о пессимизме позднего Шеллинга известно меньше. Так, в «Мировых эпохах» философ утверждал, что предоставленная самой себе божественная природа (т. е. не осознавший себя Бог) ведет «жизнь мерзости и страха», она есть «непрерывно пожирающий и вновь беспрестанно воспроизводящий самого себя огонь» [8, S. 265]. Благое же перерождение природы возможно только посредством действия божественного духа, т. е. результата самоосознания Бога в человеке. Как здесь ни вспомнить гартмановское мучение слепой и бессознательной воли, могущее в итоге быть исцеленным деятельностью производного от бессознательного абсолютного человеческого сознания!

Самоосознание абсолютного в человеке является ключевым и поворотным пунктом в обеих системах. Кроме того, существуют и другие системные сходства. Так, фон Гартман, споря с рационалистом Фолькельтом, вслед за поздним Шеллингом подчеркивает недостаточность чисто логического объяснения мирового процесса: «...конфликт, производящий сознание, не может быть чисто идеальным и чисто логическим... он может произойти только тогда, когда логическая идея высмотрела (*hinausgeschaut hat*) себя в своей противоположности» [10, S. 46]. Противоположностью идеального оказывается реальность воли, ведь «из чисто и исключительно разумного мирового принципа невозможно вывести совершенно никакой боли, а значит, и объяснить сознания» [10, S. 47]. Истоком этой идеи явно служат мысли Шеллинга: фон Гартман подхватывает его высказывания о недостаточности рационалистического подхода [9, S. 7–12]. Роднит Шеллинга и фон Гартмана и апелляция к индуктивному методу [9, S. 17–19].

Приведенные сходства двух систем ни в коей мере не содержат их исчерпывающую сравнительную характеристику. Однако, на наш взгляд, они вполне позволяют охарактеризовать гартмановскую философию как модификацию неошеллингианства. Естественно, оно далеко от построений Шеллинга и неошеллингианства спекулятивных теистов. Э. Фельмике даже отрицает то, что гартмановское учение об абсолютном бессознательном продолжает линию Канта, Фихте и Шеллинга [1, S. 193]. Но, тем не менее, бесспорен факт: фон Гартман отталкивается от шеллинговской мысли.

По сравнению со спекулятивно-философскими построениями Шеллинга, а также учениями И. Г. Фихте, Х. Г. Вайссе и других, гартмановская философия более сциентизирована и стремится, представив свой метод «чисто эмпирическим и индуктивным», вписать метафизику в естественнонаучный контекст. Это было обусловлено временем. Немецкий историк философии А. Шнайдер указывает: «...в течение второй трети XIX в. некоторые представители идеализма чувствуют себя все более вынужденными если не полностью отказаться от своих систематических устремлений, то так или иначе примирить их с требованиями позитивных наук или же защитить свои ключевые устремления и замыслы от претензий со стороны этих наук» [11, S. 23].

Естественно, гартмановская философия испытала не только шеллинговское влияние. Так, современник философа Р. Фалькенберг характеризует его учение следующим образом: «Эдуард фон Гартман... стремится в своей философии к синтезу Шопенгауэра и Гегеля, стараясь соединить пессимизм первого с эволюционизмом последнего» [12, с. 531]. Р. Эйслер видит в творчестве фон Гартмана синтез Шеллинга, Гегеля и Шопенгауэра [13, S. 230]. А. Древис говорит о гартмановском «панпневматизме абсолютного духа», синтезировавшем гегелевский панлогизм и шопенгауэровский пантелизм на базе философии позднего Шеллинга [14, S. 568]. Однако попытка разграничить шеллинговское, гегелевское и шопенгауэровское влияния неминуемо натолкнется на большие затруднения: Шеллинга и Гегеля соединяют сложные горизонтальные идейные связи, а учение о воле Шопенгауэра (1818) вполне могло быть создано под влиянием «Философских исследований о сущности человеческой свободы» (1809).

На основании приведенного сравнения двух систем мы можем зафиксировать следующее: философию бессознательного Эдуарда фон Гартмана вполне можно относить к неошеллингианству и, на наш взгляд, вписывать в широкий круг систем, близкородственных немецкому спекулятивному идеализму¹.

¹ Философию немецкого идеализма иногда (см., напр.: [15, S. 22]) разделяют на два этапа: критический и спекулятивный идеализм. Под критическим идеализмом в этом случае подразумеваются учения Канта, раннего Фихте и, отчасти, раннего Шеллинга, а под спекулятивным — учения Фихте и Шеллинга, созданные ими после отказа от критицистского агностицизма в отношении познания трансцендентной реальности, а также гегелевская система. Стержень спекулятивно-идеалистических построений составляет учение об абсолютном. В специальном исследовании «К вопросу об основной идее немецкого спекулятивного идеализма» [16] автор данной статьи постарался выделить ключевую идею, присущую всем спекулятивно-идеалистическим построениям — от наукоучений Фихте первых годов XIX в. до шеллинговской философии откровения. На наш взгляд, таким «общим знаменателем» оказывается идея о самоосознании/самопознании абсолютной реальности через мир и человека. Впоследствии она была воспринята спекулятивными теистами. Как было показано, в своеобразной форме она присутствует и в системе Э. фон Гартмана, что может служить важным свидетельством глубинного родства его философии с немецким спекулятивным идеализмом вообще и с мыслью позднего Шеллинга в частности.

Литература

1. Völmicke E. *Das Unbewusste im deutschen Idealismus*. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann GmbH, 2005. 309 S.
2. Hartmann E. von. *Philosophie des Unbewussten*. 2 Aufl. Berlin: C. Duncker's Verlag, 1870. 742 S.
3. F. W. J. Schellings sämtliche Werke. Stuttgart; Augsburg: J. G. Cotta'scher Verlag, 1860. Abth. 1, Bd. 7. 568 S.
4. F. W. J. Schellings sämtliche Werke. Stuttgart und Augsburg: J. G. Cotta'scher Verlag, 1861. Abth. 1, Bd. 10. 456 S.
5. Plitt G. L. (Hg.) *Aus Schellings Leben*. In Briefen. Bd. 1: 1775–1803. Leipzig: S. Hirzel, 1869. 484 S.
6. Wolf J.-C. *Eduard von Hartmann — ein Philosoph der Gründerzeit*. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann GmbH, 2006. 241 S.
7. F. W. J. Schellings sämtliche Werke. Stuttgart; Augsburg: J. G. Cotta'scher Verlag, 1858. Abth. 2, Bd. 3. 530 S.
8. F. W. J. Schellings sämtliche Werke. Stuttgart; Augsburg: J. G. Cotta'scher Verlag, 1861. Abth. 1, Bd. 8. 470 S.
9. Hartmann E. von *Schelling's positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer*. Berlin: O. Loewenstein, 1869. 62 S.
10. Hartmann E. von. *Erläuterungen zur Metaphysik des Unbewussten mit besonderer Rücksicht auf den Panlogismus*. Berlin: C. Duncker's Verlag, 1874. 82 S.
11. Schneider A. *Personalität und Wirklichkeit*. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann GmbH, 2001. 349 S.
12. Фалькенберг Р. *История новой философии от Николая Кузанского (XV в.) до настоящего времени*. СПб.: Типография И. Н. Скороходова, 1894. 588 с.
13. Eisler R. *Philosophen-Lexikon. Leben, Werke und Lehren der Denker*. Berlin: E. S. Mittler und Sohn, 1912. 889 S.
14. Drews A. *Die deutsche Spekulation seit Kant mit besonderer Rücksicht auf das Wesen des Absoluten und die Persönlichkeit Gottes*. 2 Aufl. Leipzig: G. Fock, 1895. Bd. 2. 632 S.
15. Sandkühler H.-J. (Hg.) *Handbuch Deutscher Idealismus*. Stuttgart: J. B. Metzler, 2005. 430 S.
16. Золотухин В. В. К вопросу об основной идее немецкого спекулятивного идеализма // Вестн. Моск. гос. ун-та им. М. В. Ломоносова. Сер. 7. Философия. 2014. № 5. С. 16–28.

Для цитирования: Золотухин В. В. Эдуард фон Гартман: неизвестный шеллингианец // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 17. Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение. 2016. Вып. 3. С. 28–38. DOI: 10.21638/11701/spbu17.2016.304

References

1. Völmicke E. *Das Unbewusste im deutschen Idealismus*. Würzburg, Verlag Königshausen & Neumann GmbH, 2005. 309 S.
2. Hartmann E. von. *Philosophie des Unbewussten*. 2 Aufl. Berlin, C. Duncker's Verlag, 1870. 742 S.
3. F. W. J. Schellings sämtliche Werke. Stuttgart; Augsburg, J. G. Cotta'scher Verlag, 1860, Abth. 1, Bd. 7. 568 S.
4. F. W. J. Schellings sämtliche Werke. Stuttgart und Augsburg: J. G. Cotta'scher Verlag, 1861, Abth. 1, Bd. 10. 456 S.
5. Plitt G. L. (Hg.) *Aus Schellings Leben*. In Briefen. Bd. 1. 1775–1803. Leipzig, S. Hirzel, 1869. 484 p.
6. Wolf J.-C. *Eduard von Hartmann — ein Philosoph der Gründerzeit*. Würzburg, Verlag Königshausen & Neumann GmbH, 2006. 241 S.
7. F. W. J. Schellings sämtliche Werke. Stuttgart und Augsburg, J. G. Cotta'scher Verlag, 1858, Abth. 2, Bd. 3, 530 S.
8. F. W. J. Schellings sämtliche Werke. Stuttgart und Augsburg: J. G. Cotta'scher Verlag, 1861. Abth. 1, Bd. 8. 470 S.
9. Hartmann E. von *Schelling's positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer*. Berlin, O. Loewenstein, 1869. 62 S.
10. Hartmann E. von. *Erläuterungen zur Metaphysik des Unbewussten mit besonderer Rücksicht auf den Panlogismus*. Berlin, C. Duncker's Verlag, 1874. 82 S.
11. Schneider A. *Personalität und Wirklichkeit*. Würzburg, Verlag Königshausen & Neumann GmbH, 2001. 349 S.

12. Fal'kenberg R. *Istoriia novoi filosofii ot Nikolaia Kuzanskogo (XV v.) do nastoiashchego vremeni* [*The History of Modern Philosophy From Nicholas of Cusa Till the Present Time*]. St. Petersburg, I. N. Skorokhodov's Printing House, 1894, 588 pp. (In Russian)
13. Eisler R. *Philosophen-Lexikon. Leben, Werke und Lehren der Denker*. Berlin, E. S. Mittler und Sohn, 1912. 889 S.
14. Drews A. *Die deutsche Spekulation seit Kant mit besonderer Rücksicht auf das Wesen des Absoluten und die Persönlichkeit Gottes*. 2 Aufl. Leipzig, G. Fock, 1895, Bd. 2. 632 S.
15. Sandkühler H.-J. (Hg.) *Handbuch Deutscher Idealismus*. Stuttgart, J. B. Metzler, 2005. 430 S.
16. Zolotukhin V. V. K voprosu ob osnovnoi idee nemetskogo spekulativnogo idealizma [About the Main Idea of the German Speculative Idealism]. *Vestnik MGU im. M. V. Lomonosova. Ser. 7: Filosofii*, 2014, no. 5, pp. 28–38. (In Russian)

For citation: Zolotukhin V. V. Eduard von Hartmann as an unknown schelling's follower. *Vestnik of Saint Petersburg University. Ser. 17. Philosophy. Conflict studies. Culture studies. Religious studies*, 2016, issue 3, pp. 28–38. DOI: 10.21638/11701/spbu17.2016.304

Статья поступила в редакцию 7 апреля 2016 г.